

Beata Łuczyk-Salamon

**STAROTESTAMENTALNA TOŻSAMOŚĆ  
CZŁOWIEKA WSPÓŁCZESNEGO W UJĘCIU  
JANA PAWŁA II NA PODSTAWIE DRUGIEGO  
ROZDZIAŁU ENCYKLIKI *FIDES ET RATIO***

**„Kto szuka Prawdy, szuka Boga...”<sup>1</sup>**

W *Iconologii* C. Ripy możemy znaleźć wizerunek niewiasty, która pomimo nieskazitelnej białej szaty, gotuje się do walki. Kompozycja iconu jest statyczna, symetryczna i pełna harmonii, jednak rekwizyty kryją w sobie potencjał dynamizmu i niepokoju. Wiara, bo o niej mowa, widzi swoją siłę w Dekalogu i w światłości serca, z której płynie „wszelka prawość, sprawiedliwość i prawda” (Ef 5, 9)<sup>2</sup>. Oprócz „miecza Ducha, którym jest Słowo Boże” (por. Ef 6, 17), do walki uzbraja się w hełm, aby chronić umysł przed pociskami Złego.

Co jest tym Złym, przed czym Wiara musi się bronić? Jakie ciemności rozprasza światłem? Dlaczego z takim uporem dzierży w dłoni Dekalog? Do kogo

---

<sup>1</sup> Tytuł wprowadzenia jest myślą św. Teresy Benedykty od Krzyża (E. Stein, *Z własnej głębi. Wybór pism duchownych*, t. I, *Listy*, przeł. I.J. Adamska OCD, Kraków 1979, s. 311).

<sup>2</sup> O ile nie zaznaczono inaczej, cytaty fragmentów biblijnych pochodzą z: Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych [Biblia Tysiąclecia], oprac. zespół polskich biblistów z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. V, Poznań 2002.

lub czego kieruje swoje napomnienia zawarte w tych zdecydowanych gestach? Podczas poszukiwań antagonistycznych personifikacji w *Iconologii* przychodzi mi na myśl Intelpekt, Rozum, Nauka... Nauka w postawie triumfalnej, która z dumą i uniesieniem dzierży berło zwieńczone Słońcem. Na jej głowę obficie spada rosa<sup>3</sup>, jej ramiona są rozwarte, na kolanach otwarta Księga, głowa lekko uniesiona do góry ku promieniom, ku oświeceniu, na przekór „nocy niewiedzy”.

Encyklika Jana Pawła II skierowana do biskupów Kościoła katolickiego jest reakcją na tradycję dualizmu wiary i nauki, funkcji serca i rozumu, która charakteryzuje naszą europejską kulturę. Papież koncentruje się na przywróceniu pamięci o twórczej relacji *fides et ratio*, która stanowi fundamentalną tożsamość osoby ukierunkowanej na odkrywanie prawdy o niej samej i jej miejscu w świecie. Postawa aktywności wobec Tajemnicy<sup>4</sup> nie zwalnia z obowiązku racjonalności<sup>5</sup>, natomiast wiara nie redukuje godności człowieka i jego poczucia *humanitas*<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Spadająca z Nieba obfita rosa oznacza, podług autorytetu Egipcjan, jak o tym mówi Horus-Apollo, naukę, gdyż, tak jak rosa wydelikaca młode rośliny, a stare czyni twardymi, tak też umysły naginające się z własnej woli nauka ubogaca dając z samej siebie, innych zaś ignorantów natury, niecha i pozostawia na stronie. C. Ripa, *Nauka* [w:] C. Ripa, *Iconologia*, przeł. I. Kania, Kraków 1998, s. 105.

<sup>4</sup> Pisząc o Tajemnicy, mam na myśli *Tajemnicę absolutną*, o której Jan Paweł II mówił, na przykład, w homilii na zakończenie Tygodnia Modlitw o Jedność Chrześcijan w Rzymie, 25 stycznia 1987 roku: „Nam, chrześcijanom, Tajemnica została objawiona w Krzyżu i Zmartwychwstaniu Chrystusa, jako świadectwo nieskończonej miłości, która usuwa wszelki lęk. Na horyzoncie tej miłości jawi się «nowe stworzenie»”.

<sup>5</sup> A. Gesché, podkreślając rolę racjonalności w teologii, pisał, „że teologia znajduje zasadność i ważność w owym obowiązku intelektualnej czujności, aby wiara i religia [...] nie przerodziły się w zabobon, aberrację; aby unikać wypaczeń, zapobiegać wciąż możliwym nie tylko u innych, ale i nas nawrotom obskurantyzmu, fanatyzmu i integryzmu. Obowiązek czujności mamy wobec każdego człowieka”. A. Gesché, *Człowiek*, Poznań 2005, s. 18.

<sup>6</sup> Zob. E. Wolicka, *Humanitas – zapomniana cnota humanistyki*, „Więź”, 2001, nr 1; M. Heidegger pisał o staraniu o człowieka: „O cóż innego chodzi w trosce, jeśli nie o to, aby przywrócić człowieka jego istocie? A cóż to innego znaczy, jeśli nie to, by człowiek (*homo*) stał się ludzki (*humanus*)? A więc w samym sercu takiego myślenia tkwi *humanitas*, ponieważ humanizm to: rozważanie i troszczenie się, by człowiek był ludzki, a nie nie-ludzki, «*inhuman*», to znaczy poza swą istotą”. M. Heidegger, *List o „humanizmie”* [w:] *Znaki drogi*, przeł. J. Tischner, Warszawa 2005, s. 276.

Papież rozpoczyna swój dokument metaforycznym obrazem:

„WIARA I ROZUM (*Fides et ratio*) są jak dwa skrzydła, na których duch ludzki unosi się ku kontemplacji prawdy<sup>7</sup>. Sam Bóg zaszczeplił w ludzkim sercu pragnienie poznania prawdy, którego ostatecznym celem jest poznanie Jego samego, aby człowiek – poznając Go i miłując – mógł dotrzeć także do pełnej prawdy o sobie [...]”<sup>8</sup>.

Jan Paweł II pisze o kontemplacji, rozumianej jako metafizyczny stan spotkania Tajemnicy i trwania przy niej sercem i rozumem. Tęsknota za prawdą jest przywilejem, który realizuje się w miłowaniu i poznawaniu Boga, dając zdolność wytrwania w „adoracji i olśnieniu”<sup>9</sup>. Lot ducha na dwóch skrzydłach symbolizuje zatem nieredukowalną godność, aby już na tym świecie osiągać spełnienie i pokonywać radykalną niepewność sensu. Istotą człowieka jest, według Papieża, to, co zdolne w nim do transcendencji, co budzi w nim intencję spotkania z Nieskończonym. Dlatego Autor encykliki mówi o tym już na wstępie i nie zostawia złudzeń co do powołania istoty ludzkiej. Arystotelesowska definicja *zoon logikon*<sup>10</sup> nie powinna nam wystarczać, ponieważ pomija dynamizm duszy, dynamizm tęsknoty za pełnią prawdy. Dotarła do tego E. Stein, która pisała, że „bytem duszy jest stawanie się”, że „zmysł duchowy, który otwiera się w czynności rozumu, poznając świat, woła w ten świat wkracza, tworząc go i kształtując, a uczuciem wewnątrznie przyjmuje i konfrontuje”<sup>11</sup>. Wraz z człowiekiem pojawia się zatem **przeżycie**<sup>12</sup>, które

<sup>7</sup> Zaznaczenia i podkreślenia w cytatach blokowych pochodzą ode mnie.

<sup>8</sup> Jan Paweł II, *Fides et ratio* [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. II, Kraków 1999, s. 825.

<sup>9</sup> O *adoracji i olśnieniu* pisał E. Lévinas jako konsekwencji „nieodwracalnego dotknięcia skończoności przez nieskończoność”. E. Lévinas, *Transcendence et intelligibilité*, Genève 1984, s. 26.

<sup>10</sup> „Wydaje się, że przeświadczenie o pierwotnej oryginalności istoty ludzkiej – wobec tego – zasadniczej niesprowadzalności do «świata», do przyrody, jest równie dawne, jak potrzeba redukcji wyrażona definicją Arystotelesa”. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 437.

<sup>11</sup> E. Stein, *Kobieta. Jej zadanie według natury i łaski*, przeł. I.J. Adamska OCD, Tczew–Peplin 1999.

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *Subjectivity and the Irreducible in Man*, „*Analecta Husserliana*”, 1978, nr 7, s. 107–114.

jest konsekwencją uprzedniej kontemplacji prawdy, kontemplacji rozumianej jako poznawanie, oglądanie i myślenie<sup>13</sup>.

### *W kierunku Jerozolimy...*

W drugim rozdziale encykliki, *Credo ut intelligam*, Jan Paweł II wnika w rzeczywistość i duchowość biblijną, w duchowość akcji, która zakłada udział w Tajemnicy, prawrażliwość i prażaufanie wobec zakrytych spraw Boga, „który od samego początku objawienia jest Bogiem dla człowieka”<sup>14</sup>, który angażuje całą jego istotę (*kōl*). Relacja Hebrajczyka i jego Stwórcy to relacja pełna dramatyzmu, relacja głęboka, personalna i żywa, która staje się miejscem świętym (*qadôš*), miejscem epifanii Jedynego Boga:

Bóg ukazał się Abrahamowi w Beer-Szewie i rzekł: „Weź swego syna i wejdźcie razem na górę, którą ci wskażę w kraju Moria!”

Abraham odpowiedział: „Panie, mam dwóch synów. Który z nich ma przyjść ze mną?”

„Twój jedyny syn!”

„Panie, każdy z nich jest jedynym synem swojej matki”.

„Weź syna, którego kochasz!”

„Panie, kocham obydwu”.

„Weź syna, którego kochasz najbardziej!”

„Panie, co powinienem uczynić w kraju Moria?”

„Złożyć całopalną ofiarę na moim ołtarzu!”

Abraham zapytał: „Czyż jestem kapłanem, bym miał składać ofiary?”

Bóg odparł: „Wyświęcę cię na mojego Wielkiego Kapłana, ofiarą będzie twój syn Izaak!”

Abraham wstał wcześniej, osiodłał osła, narąbał drew na całopalną ofiarę i przywiązał je do grzbietu zwierzęcia. Następnie ruszył na północ, a towarzyszyli mu Izaak i dwaj słudzy<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> [Grecy] „postawy estetycznej nie odróżniali od badawczej, dla kontemplacji estetycznej mieli ten sam termin, co dla badania naukowego: «theoria» (θεωρία), czyli oglądanie”. W. Tarkiewicz, *Historia estetyki (Estetyka starożytna)*, t. I, Warszawa 1985, s. 40.

<sup>14</sup> A. Świderkówna, *Bóg Trójjedyny w życiu człowieka*, Kraków 1994, s. 18.

<sup>15</sup> Fragment mitu hebrajskiego o *Ofierze Izaaka* [w:] R. Graves, R. Patai, *Mity hebrajskie. Księga Rodzaju*, przeł. R. Gromacka, Warszawa 2002, s. 182.

Jahwe ingeruje w konkretną historię człowieka, daje się poznać w dialogu. Abraham przyjmuje **postawę słuchacza**, która nie przeszkadza mu w polemice, pozostaje wierny rozumowi, ale jednocześnie przekracza go, wchodzi w przestrzeń niewysłowioną, z pokorną świadomością zmierza do kraju Moria. Radykalny akt zaufania nie pozbawia go tożsamości i autonomiczności. Rezygnuje z porządkowania faktów, z systemu dowodowego, by zyskać coś więcej – zadziwienie i zdumienie, którego doświadcza, reagując czynem na Słowo.

### *...aby zaczerpnąć z obfitości myśli*

Dlaczego Papież kieruje nas do Biblii, ku hebrajskiej kulturze? Dlaczego nazywa ją cenną w kontekście teorii poznania w ciągu dziejów? Odpowiedzi udziela niejako wprost sam Autor. Bogactwem mentalności hebrajskiej, z którego możemy czerpać, jest koncepcja spójnego człowieka, wolnego od dychotomii i antagonizmów, nieustannie uważnego wobec Transcendencji:

„Judaizm przeciwstawia się ogólnikom, poszukiwaniom znaczeń w życiu oderwanym od działania, jak gdyby znaczenie było oddzielnym bytem. Jego skłonność, aby myśli przemieniać w czyny, by metafizyczne intuicje tłumaczyć jako wzory do działania, pozwala przełożyć najbardziej wzniosłe idee na codzienne postępowanie. W tradycji judaizmu abstrakt stał się konkretem, zaś to, co absolutne, stało się historyczne. Umiejscawiając świętość na płaszczyźnie konkretnego życia, dostrzegamy nasze pokrewieństwo z boskością, dostrzegamy obecność tego, co Boże. To, czego nie możemy objąć refleksją, pojmujemy w czynach”<sup>16</sup>.

Z powyższego fragmentu dzieła A.J. Heschela wynika, że kultura judaizmu jest kulturą ruchu i migracji. W czasach biblijnych Hebrajczyk pokonywał drogi i ścieżki Palestyny, wędrując. Przejście krainy wiązało się z oswojeniem obcej przestrzeni. **Proces poznania** w mentalności hebrajskiej ma charakter dynamiczny, nie kontemplacyjny<sup>17</sup>. Człowiek, wyruszając w drogę, opuszcza dom, staje się czujny, ustawicznie gotowy na spotkanie, kieruje umysł ku wyłaniającej się przestrzeni, idzie z Bogiem lub przed Bogiem, „kroczy Bożymi

<sup>16</sup> A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzowski, Kraków 2007, s. 367.

<sup>17</sup> Por. M. Filipiak, *Tło historyczno-doktrynalne* [w:] M. Filipiak, *Księga Koheleta. Wstęp – przekład z oryginału – ekskursy*, Poznań 1980, s. 39–44.

drogami” (Iz 2, 3), „drogą przestronną” (Ps 119, 45), „chodzi w bojaźni Bożej” (Ne 5, 9), „w światłości Jego oblicza” (Ps 89, 16). Pierwszy biblijny obraz pokonywania drogi to obraz Boga przechadzającego się po ogrodzie Eden „w porze, kiedy był powiew wiatru” (Rdz 3, 8). Bóg chodzący po ziemi to Bóg bliski, zażyły w relacji z człowiekiem, Bóg zazdrosny, konkretny, wierny w dialogu z ludem Izraela.

**Człowiek w mentalności hebrajskiej jest całością.** *Nefeš* (pierwiastek życiowy), *ruâh* (tchnienie) i *bāšār* (ciało) są tylko przejawami psychofizycznej jedności. Pełnia (*kōl*) dotyczy również „serca niepodzielnie i posłusznie szukającego Boga” (Ps 119, 2. 10), które w antropologii starożytnego Izraela symbolizuje centrum uczuć, woli, refleksji, wyobraźni i wszystkich zamiarów<sup>18</sup>. Jest ono najwyższym przejawem podobieństwa do Stwórcy, który myśli (Rdz 11, 33–36), odczuwa (Rdz 3, 7) i dokonuje wyborów (Rdz 1, 2b). Spotkanie Boga przechadzającego się przy powiewie (*mitehallek baggān lerûah*) stało się źródłem imperatywu prawa, nakazu tworzenia kultury i tragicznych emocji związanych z etycznym wymiarem egzystencji (wstydu, lęku, poczucia winy).

„Bóg zna serce każdego człowieka” i dlatego nie daje się zwieść zewnętrznym pozorom (1 Sm 16, 7), „sprawiedliwy modli się, by Bóg zbadał i poznał jego serce” (Ps 139, 23) oraz by je oczyścił. H.W. Wolff uważa, że w mentalności hebrajskiej

„...serce oznacza siedlisko umysłu oraz jego czynności. Obejmuje wszystko, co my przypisalibyśmy głowie i mózgowi – zdolność postrzegania, rozumowania, poznawania, odkrywania, świadomość, pamięć, wiedzę, refleksję, osąd, poczucie kierunku, rozróżnianie”<sup>19</sup>.

Umysł z jednej strony stanowi o godności człowieka, świadczy o jego dominacji i wyższości nad światem zwierzęcym<sup>20</sup>. Z drugiej strony jest on poniżony

<sup>18</sup> Osobowość jest wypadkową wielu aspektów jestestwa: myślenia, pamięci odczuwania, pragnień i woli. Słowo oznaczające serce, *lēb*, jest również obrazem Hebrajczyków. W języku hebrajskim istnieją trzy słowa oznaczające „serce”: לֵב, לִב, לִבָּ. N.C. Dentan w: *The Interpreter's Dictionary of the Bible* wyróżnia cztery starotestamentalne koncepcje serca: „Heart in the Old Testament is 1) a part of the physical body, 2) the seat of the psychic life (the seat of the emotions, the intellect, the volition and the moral life), 3) the point of contact with God, 4) the equivalent of the personality” (R.C. Dentan, *Heart* [w:] C.A. Buttrick (red.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville 1992).

<sup>19</sup> H.W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia 1974.

<sup>20</sup> Przejmujący obraz kontrastu umysłu zwierzęcego i ludzkiego znajduje się w Księdze Daniela, gdzie Nabuchodonozor przytacza swój apokaliptyczny sen, w którym aniołowie

wobec doskonałego i ostatecznego umysłu Jahwe: „Bo moje myśli nie są myślami waszymi ani wasze drogi moimi drogami – wyrocznia Pana. Bo jak niebiosy górują nad ziemią, tak drogi moje – nad waszymi drogami i myśli moje – nad myślami waszymi” (Iz 55, 8–9). Człowiek wobec niezgłębionego planu, skazany na niepewność, „wrzucony” w dynamiczny świat, heroicznie dąży do pełni i wytęża umysł, by nieustannie odnawiać genezyjski dialog stworzenia.

Jahwe, który na początku (*berešit*) stwarza (*bara'*)<sup>21</sup> niebo i ziemię, a w szóstym dniu człowieka, ciągle twórczo wkracza w historię ludu Izraela. Miejscem epifanii Boga nie jest natura, prawo czy kosmos, lecz ludzka historia, w którą ingeruje. Hebrajczyk poznaje Boga w akcji, ruchu własnej egzystencji, by ostatecznie doświadczyć Jego nieskończonej obecności.

Dynamiczna historia ludu Izraela rozwija się według Bożego zamiaru (*'efah*), który jest transcendentny w stosunku do rozumu ludzkiego. Umysł ludzki ma wgląd w najwyższy plan tylko poprzez objawienie:

„Świat i to, co w nim zachodzi, a także historia i różne doświadczenia w życiu narodu to rzeczywistości, które należy postrzegać, analizować i oceniać przy pomocy środków właściwych rozumowi”<sup>22</sup>.

Jednak Objawienie oprócz postawy racjonalnej wymaga postawy wiary, dlatego:

„[...] wiara nie może być wyłączona z tego procesu. Wiara wkracza nie po to, aby pozbawić rozum autonomii albo ograniczyć przestrzeń jego działania, lecz po to, by uzmysłwić człowiekowi, że w tych wydarzeniach objawia się i działa Bóg Izraela. Dogłębne poznanie świata i dziejowych wydarzeń nie jest zatem możliwe, jeśli człowiek nie wyznaje zarazem wiary w Boga, który w nich działa. Wiara wyostreza wewnętrzny wzrok i otwiera umysł, pozwalając mu dostrzec w strumieniu wydarzeń czynną obecność Opatrzności”<sup>23</sup>.

Stąd kluczową rolę w Biblii zajmuje spotkanie, któremu często towarzyszy personalny dialog. Człowiekiem, który bezpośrednio doznawał świętości Boga, był prorok. Proroczą wyrocznię otwiera lub zamyka mistyczny zwrot *koh 'amar Yahweh* („tak mówi Jahwe”) świadczący o prawdziwości ukazanego

---

głośno wołają do niego: „Jego ludzkie serce niech ulegnie odmianie, a niech otrzyma serce zwierzęce”; (Dn 4, 13).

<sup>21</sup> Hebrajski czasownik *bara'* pojawia się w Biblii rzadko i zawsze odnosi się tylko do Boga.

<sup>22</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 841.

<sup>23</sup> Tamże, s. 841.

sensu wydarzeń. Gdy do Boga dociera oskarżycielski ton Hioba, objawia się on w głosie dochodzącym z wichru (Hi 38, 1). Ekspresja Jego niepojętej natury bywa burzliwa i gwałtowna. Poniża rozum i inteligencję człowieka w sekwencji retorycznych pytań:

I z wichru Pan odpowiedział Hiobowi tymi słowami:  
„Któż tu zaciemnić chce zamiar  
słowami nierozumnymi?  
Przepasz no biodra jak mocarz!  
Będę cię pytał – pouczysz Mnie.  
gdzieś był, gdy zakładałem ziemię?  
Powiedz, jeżeli znasz mądrość.  
Kto wybadał jej przestworza?  
Wiesz, kto ją sznurem wymierzył?  
Na czym się słupy wspierają?  
Kto założył jej kamień węgielny  
ku uciechu porannych gwiazd,  
ku radości wszystkich synów Bożych? (Hi 38, 1–7)

Hiob w dramatycznej odpowiedzi uznaje granice poznawcze własnego umysłu. Enumeracja niepojętych czynów Stwórcy przytłoczyła jego umysł i „rękę położył na ustach” (Hi 38, 4b). Jakże innym w swej naturze jest spotkanie z Eliaszem, gdzie prorok ukryty w jaskini doświadcza Pana w „szmerze łagodnego powiewu” (1 Krl 19, 13).

Jahwe to Bóg wrażliwy na łzy, które wypływają z choroby istnienia i nędzy ludzkiej kondycji. Również psalmiści (często w doświadczeniu rozpacz) zbliżają się do mistycznej epifanii najwyższego *'efah*:

O Panie, mój kres pozwól mi poznać  
i jaka jest miara dni moich,  
bym wiedział, jak jestem znikomym.  
[...]  
Usłysz, o Panie, moją modlitwę,  
i wysłuchaj mego wołania;  
na moje łzy nie bądź nieczuły,  
bo przybyłem jestem u Ciebie,  
przechodniem – jak wszyscy moi przodkowie. (Ps 39, 5. 13)

**Spotkanie z Bogiem** „wtrąca” człowieka na drogę radykalnej przemiany wewnętrznej, konwersji, nawrócenia. Między Stwórcą a istotą ludzką, „choć każdy przebywa w swoim własnym świecie – istnieje jedyna w swoim rodza-



ju więź wzajemności”<sup>24</sup>. Potrzeba śmiałego i odważnego dialogu ze Stwórcą oraz umysł, który rości sobie prawo do poznania, zmęczony egzystencją i hermeneutycznymi modelami<sup>25</sup> rzeczywistości doprowadza do porywających i często dramatycznych spotkań z Bogiem, którego działanie wymyka się racjonalnym kryteriom. E. Auerbach, wychodząc od analizy stylu *Odysei* i Starego Testamentu, dochodzi do niezwykle ciekawych wniosków związanych z antropologią biblijną i homerycką. W przypadku postaci biblijnych pisze o intensywności biografii osobistej i sytuacjach granicznych, które wyznaczają rytm wewnętrznego rozwoju. Biografia w Starym Testamencie wydaje się niezwykle wiarygodna, ponieważ „została zachowana zawila, pełna sprzeczności i zahamowań, różnorodność procesów zewnętrznych i wewnętrznych”<sup>26</sup>. Auerbach twierdzi, że autentyzm opowieści biblijnych związany jest z żydowskim sposobem pojmowania człowieka i silnie rozwiniętym zmysłem historycznym w interpretacji dziejów. Formowanie i kształtowanie człowieka autor *Mimesis* rozumie jako kontynuację aktu stwórczego.

Czynność myślenia w mentalności żydowskiej jest zsynchronizowana z akcją egzystencji. Podmiot, który myśli, jest osobą, która działa. Kultura hebrajska zgromadziła system paradygmatów i toposów postępowania. Wzmianki na jego temat składają się na skomplikowany obraz człowieka bogobojnego, który „chodzi w bojaźni Bożej” (Ne 5, 9), „w światłości Jego oblicza” (Ps 89, 16), „postępuje bez skazy” (Ps 15, 2; 84, 12), „chodzi po domu Bożym w orszaku świątecznym” (Ps 55, 15).

Działaniom i czynom towarzyszą **gesty**. Ekspresja ciała komunikuje stan umysłu i postawę człowieka. Jeremiasz opisał modlitwę ludu o pomoc, jako „Córę Syjonu, która wzdycha i wyciąga dłonie” (Jr 4, 31). Wzniesione dłonie metaforycznie unosiły modlitwy ku niebu: „Niech moja modlitwa będzie stale przed Tobą jak kadzidło; wzniesienie rąk moich jak ofiara wieczorna” (Ps 141, 2). Prośby nie znajdują natomiast posłuchu, jeżeli „ręce są pełne krwi” (Iz 1, 15). Gestykulacja i postawa są związane przede wszystkim z kultem i obrzędo-

<sup>24</sup> Tamże, s. 841.

<sup>25</sup> Mam tutaj na myśli wyobrażenia o życiu pośmiertnym i mechanizm retrybucji w klasycznej teologii Izraela. Teoria odpłaty w oficjalnej doktrynie mądrościowej była związana z koncepcją sprawiedliwości Bożej: „ten, kto jest miły Bogu” (*tôb*) zostaje nieustannie nagradzany, natomiast „ten, który nie trafia do celu” (*hôte*), ponosi porażkę.

<sup>26</sup> E. Auerbach, *Blizna Odyseusza* [w:] E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. i wstępem opatrzył Z. Żabicki, t. 1, Warszawa 1968, s. 74.

wością. Religia staje się „wiarą wcieloną”, która dopełnienie znajduje właśnie w ekspresji ciała.

Kadzidła, białe szaty, rytualne ceremonie pozostają w metonimicznej relacji ze Świątynią i Przybytkiem Pańskim<sup>27</sup>. **Świątynia Boga**<sup>28</sup> to przestrzeń sakralna, kto przekracza jej bramy, przekracza granicę *qadôš*. Jest to miejsce, w którym doszło do szczególnego spotkania z Bogiem, z tego powodu zostało oddzielone od zwyczajnej przestrzeni. Jako takie stało się punktem odniesienia, do którego ludzie powracają.

Umysł postaci biblijnych był obdarzony szczególną kompetencją sakralizacji. Zgodnie ze starotestamentowym przedstawieniem niewidzialny świat duchowy przenikał do życia codziennego. Każdy moment egzystencji stawał się niepowtarzalną sceną epifanii Bożej obecności. Intymna obecność Jahwe w tym, co się dzieje (*’ăšer ’āšāh*), ocala od radykalnej skończoności, utwierdza w prawdzie, otwiera na transcendencję i pozwala odnaleźć się w strukturach szczęścia i sensu.

Aby pełniej uświadomić charakter duchowości judaizmu, do której odwołuje się Papież, należy jeszcze zwrócić uwagę na **hebrajską koncepcję czasu**. W kulturze grecko-hellenistycznej czas opierał się na cyklach i powtarzalności. Inaczej w świecie biblijnym. Czas ma swój początek, którym jest stworzenie świata przez Jahwe, i linearnie się rozwija, bez określonego stałego rytmu. Czasy, wydarzenia, sytuacje mają charakter niepowtarzalny, ponieważ Jahwe w każdym momencie objawia swe zamiary w wyjątkowy sposób. Hebrajski wyraz najczęściej określany jako czas to *’et*, który odnosi się właściwie do czasu bieżącego albo w trakcie jakiegoś wydarzenia<sup>29</sup>, G. Ravasi określa go jako

---

<sup>27</sup> Przybytek jest opisany w Biblii jako najważniejsze obok świątyni miejsce kultu. Z Księgi Wyjścia wynika, że Bóg udzielił wskazówek co do sposobu zbudowania Jego domu. Bóg szczegółowo opisał Mojżeszowi, jak należy wznieść przybytek i powiedział mu: „Uważaj zaś pilnie, aby go wykonać według wzoru, jaki zobaczyłeś na górze” (Wj 25, 9. 40). Kiedy prace dobiegły końca, Bóg nappełnił przybytek obłokiem swojej chwały, która symbolizowała Jego świętą obecność pośród ludu (Wj 40, 34–38). Przybytek stanowił manifestację Bożej świętości, Jego odrębności i obecności pośród narodu wybranego. Człowiek ogarnięty tęsknotą za Bogiem pragnął przebywać w Jego przybytku, czyli w miejscu Jego obecności, jak kapłani i lewici, którzy służyli w świątyni. Warto zauważyć, że to właśnie oni byli autorami wielu psalmów.

<sup>28</sup> G. Ravasi, *Kadzidło nie jest narkotykiem* [w:] *Opowieści nieba. Historia, idee, postacie Starego Testamentu*, przeł. K. Stopa, Kraków 2008.

<sup>29</sup> Używa go na przykład autor Księgi Samuela: „Pan zaś objawił Samuelowi na dzień przed przybyciem do niego Saula, mówiąc mu: «W dniu jutrzejszym o tym czasie posłę do

„czas właściwy dla poszczególnych dzieł”<sup>30</sup>. Inny wyraz *’ōlām* odnosi się do niezmierzonego czasu przeszłości lub przyszłości. W Biblii pojawia się w opisie dawnych czasów, przedakcji, trwania (ale nie w sensie filozoficznym)<sup>31</sup>. M. Filipiak uważa, że określa on wieczność, ale rozumianą jako punkt oddalony w czasie. Nie istniałaby zatem przepaść między wiecznością a czasem historycznym. Według G. Ravasiego słowo *’ōlām* wyraża w sposób symboliczny pojęcie wieczności (trudne do sformułowania w semickiej kulturze), oznacza dawny czas o niekontrolowanej długości, ponad i poza „czasem” określonym i doświadczalnym. Jest to najwyższy czas Boga i przekracza „czasy” doświadczalne. Inne, powszechnie pojawiające się w Biblii słowo na określenie czasu to *moed* – czas ustalony, wyznaczony na specyficzne wydarzenie, np. święto<sup>32</sup>.

Jan Paweł II, rozpoczynając II rozdział encykliki zatytułowany *Credo ut intelligam*, pisze o „głębokich intuicjach, które wracają do życia na stronach Pisma Świętego”<sup>33</sup>. Tematy myśli hebrajskiej: dynamiczna relacja Boga z człowiekiem, stwórcza ingerencja Jahwe w życie, czas jako scena stawania się, monistyczna koncepcja osoby, tragiczne granice epistemologii ludzkiej, bezradność człowieka wobec pozarozumowego porządku Boskiego są tematami, do których, według Pasterza Kościoła, warto powrócić. Papież wzywa,

---

Ciebie człowieka z ziemi Beniamina. Jego namaścisz na wodza ludu mego izraelskiego. On wybawi mój lud z ręki Filistynów [...]».

<sup>30</sup> G. Ravasi, *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*, przeł. J. Skrzypnik, Kraków 2003, s. 128.

<sup>31</sup> Jeden z dwunastu proroków mniejszych, Micheasz, mówi: „Chromych uczynię Resztą, wyrzutków – potężnym narodem. I będzie królował Pan nad nimi na górze Syjon, odtąd i na wieki” (Mi 4, 7). Formuła *na wieki* nie oznacza tutaj wieczności. Określa ona długość czasu wymykającą się ludzkiemu rozumieniu. Również psalmiści, aby wyrazić czas niezmierzony, używają słowa *’ōlām*: [dobry mąż] „na pewno się nie zachwieje; sprawiedliwy pozostanie w wiecznej pamięci” (Ps 112, 6). Natomiast *Księdze Izajasza* autor mówi o „miłości wieczystej” Boga (Iz 54, 8), czyli odwiecznej miłości Pana ku narodowi wybranemu, która była przedstawiana na podobieństwo miłości ojca do swych dzieci.

<sup>32</sup> „Przemów do Izraelitów powiedz im: «Oto czasy święte Pana[...]. Przez sześć dni będzie wykonywana praca, ale siódmego dnia jest uroczysty szabat, nie będziecie wykonywać żadnej pracy – to jest szabat dla Pana we wszystkich waszych siedzibach»” (Kap 23, 2–3). O znaczeniu słowa *’ōlām* pisze Ravasi w rozdziale zatytułowanym *Czas rodzenia, czas umierania* [w:] G. Ravasi, dz. cyt., s. 117–126.

<sup>33</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 840.

aby nie lekceważyć ducha judaizmu, lecz aby z niego czerpać i odnaleźć w sobie zaszczerpione w sercu pragnienie „chodzenia z Bogiem”<sup>34</sup>:

„Możemy zatem powiedzieć, że swoimi przemyśleniami Izrael **zdołał otworzyć rozumowi drogę ku tajemnicy**. Dzięki Objawieniu Bożemu mógł badać **głębiny**, do których bezskutecznie próbował dotrzeć rozumem. Opierając się na **głębszej formie poznania**, naród wybrany pojął, że rozum musi przestrzegać pewnych podstawowych zasad, aby jak najlepiej wyrażać swoją naturę. Pierwsza zasada polega na uznaniu faktu, że ludzkie **poznanie jest nieustanną wędrówką**; druga wyraża **świadomość, iż na tę drogę nie może wejść człowiek pyszny**, który mniema, że wszystko zawdzięcza własnym osiągnięciom; trzecia zasada opiera się na **«bojaźni Bożej»**, która każe rozumowi uznać niczym nie ograniczoną transcendencję Boga, a zarazem Jego opatrznościową miłość w kierowaniu światem”<sup>35</sup>.

Jan Paweł II pochyla się w szczególności nad „księgami mądrościowymi”, które ukazują człowieka jako badacza miłującego prawdę i szukającego jej. Podstawowe zasady wymienione przez Papieża dotyczą i dotyczą pełni podmiotu (*kōl*), jego egzystencji, etyki i sfery duchowej. Zmierzać do pełni prawdy może osoba pewna swej psychofizycznej jedności, osoba o pokornej świadomości wobec Transcendencji, z intencją subtelnej dotknięcia tajemnicy. Papież traktuje proces poznania bardzo przestrzennie, określając go za pomocą metafory drogi, wędrówki, ale to nie musi być metafora, bowiem dla Hebrajczyka „czas jest obecnością Boga w świecie”<sup>36</sup>, co wymaga wyjścia w konkretną przestrzeń, w której intencja poznania przekształca się w czyn. Wtedy właśnie w najgłębszej istocie człowieka dokonuje się owa wędrówka poznania, gdzie „Pan kieruje krokami” i pozwala ludzkiej świadomości na spotkanie z Jego zamiarem (*’efah*). Bóg w tej relacji domaga się człowieka z całym sercem, bez dychotomii, ponieważ rozdzielenie wiary i rozumu zamyka go na „możność właściwego poznania, samego siebie świata, Boga”<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> A.J. Heschel uważa „kroczenie z Bogiem za najstarszą formę pobożności” występującą w Biblii i jako przykład podaje Noego i Enocha. A.J. Heschel, dz. cyt., s. 356.

<sup>35</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 842.

<sup>36</sup> A.J. Heschel, *Szabat i jego znaczenie dla współczesnego człowieka*, przeł. H. Halkowski, Gdańsk 1994, s. 84.

<sup>37</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 841.

### *...aby oprzeć się na skale*

Jan Paweł II podczas wizyty na Uniwersytecie Katolickim we Fryburgu 13 kwietnia 1984 roku mówił o odpowiedzialności intelektualistów:

„Musicie być zawsze świadomi daru, jaki Stwórca uczynił człowiekowi, obdarowując go rozumem. Właśnie od Boga – fundamentu każdej prawdy i pierwszej przyczyny nadającej wszelki sens – pochodzi **niepohamowane dążenie ludzkiego rozumu ku prawdzie**. Rozum jest zdolny do rozpoznania prawdy i do odnalezienia w niej niemalże własnej doskonałości. Intelektualista zastanawiający się nad sensem swojego posłannictwa zrozumie, że duszą tej misji jest umiłowanie prawdy ponad wszystko i **jego zasadniczą postawą nie może być nic innego, jak poszukiwanie i przyjmowanie prawdy**. To jest droga wyjścia z kryzysu, w którym znajduje się kultura i nauka; zaś ta ostatnia o tyle będzie niezależna, o ile pozwoli prowadzić się prawdzie”<sup>38</sup>.

Osoba, rozpoznając swoje miejsce w świecie, kieruje się imperatywem poszukiwania, by rozwiązać kwestię sensu życia i historii<sup>39</sup>. Bóg stworzył człowieka jako **badacza**<sup>40</sup>, który według własnej wolności obiera kierunek poznania i tworzy kulturę epistemologii adekwatną do wartości prawdy obranej jako cel. „W tej perspektywie”, jak pisze Jan Paweł II, „należy dowartościować rozum, nie trzeba go jednak przeceniać. Wiedza przez niego zdobyta może bowiem być prawdziwa, ale zyskuje pełne znaczenie tylko wówczas, jeśli jej treść zostaje wpisana w szerszy kontekst wiary”<sup>41</sup>.

Jak zatem dowartościować rozum, aby nie stracić tej niezwykłej godności kontemplacji prawdy? Jan Paweł II daje jednoznaczną odpowiedź, sięgając do skarbcza tradycji hebrajskiej – należy **przyjąć postawę biblijnego mędrca**, postawę, która polega na szukaniu prawdy i przyjmowaniu jej w bojaźni Bożej<sup>42</sup>, ponieważ

„...poszukiwana z pokorą miłość prawdy jest jedną z tych wielkich wartości, które zdolne są łączyć dzisiejszych ludzi niezależnie od różnic kulturo-

<sup>38</sup> Wizyta w Uniwersytecie Katolickim we Fryburgu, 13 czerwca 1984 r.

<sup>39</sup> Z homilii podczas Mszy Świętej dla wolontariuszy Włoskiego Centrum Solidarności z Narkomanami, Castel Gandolfo, 5 sierpnia 1979 r.

<sup>40</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 844.

<sup>41</sup> Tamże, s. 843.

<sup>42</sup> Bojaźń Boża w tradycji hebrajskiej nie jest utożsamiana ze strachem, lecz z miłością.

wych. Kultura naukowa nie przeciwstawia się ani kulturze humanistycznej, ani kulturze mistycznej. Wszelka autentyczna kultura jest otwarciem się ku temu, co istotne, i nie ma takiej prawdy, która nie mogłaby stać się uniwersalna<sup>43</sup>.

Celem pierwotnej, tradycyjnej mądrości było ustalenie paradygmatów postępowania, aby człowiek poprzez swoje decyzje i czyny mógł włączyć się w rytm porządku rzeczywistości i kierować się w życiu *hokmāh* (roztropnością i lękiem przed Panem). Papież w drugim rozdziale *Fides et ratio*, analizując biblijną metodę poznania i myślenia odwołuje się przede wszystkim do „ksiąg mądrościowych” Starego Testamentu: Księgi Syracha, Księgi Eklezjastesa, Księgi Mądrości i Księgi Przysłów.

Kohelet, którego Papież przywołuje, podkreśla swój niezależny stosunek do świata. Fikcyjna tożsamość Koheleta z Salomonem nie konkretyzuje go historycznie. Wprost przeciwnie, uniwersalizuje odkrycia jego mądrości gestem paradoksalnej kanonizacji prawdy o nicości i pustce. Od tej pory autobiograficzne „ja” staje się sygnałem świadomości czujnej, dynamicznej w odkrywaniu sensu egzystencji. Absorbują je fundamentalne problemy człowieka. Przedmiotem umysłowej aktywności jest „wszystko, co dzieje się pod niebem”. Odkrywanie prawdy to proces mozolny, trudny i w pewien sposób kreacyjny. Jak pisze Jan Paweł II: „misja [Koheleta] polega na tym, że pomimo nieustannej pokusy zwątpienia nie porzuca on niezbadanych ścieżek”<sup>44</sup>. Eklezjastes sugeruje te udręki poprzez repetycję stałych sformułowań związanych z poznawaniem: widziałem (*râitî*), poznałem (*jādatî*), powiedziałem sobie [w sercu] (*āmartî 'ānî, dibartî 'ānî*). Mędrzec, kontynuując myśli, utrwalając kolejne odkrycia, subtelnie sygnalizuje psychiczny znój i troskę (*ka'as*). Należy pamiętać, że w kulturze hebrajskiej poznanie związane jest z akcją istnienia. Kohelet właśnie ze świata czerpie liczne exempla dla poparcia swoich myśli i tez. Sytuuje się jako zewnętrzny obserwator, ale z bagażem doświadczenia. W retrospekcjach przywołuje historie własnego życia. Słowa Koheleta, *de-barîm*, to także rzeczy, wydarzenia.

Ja, Kohelet, byłem królem nad Izraelem w Jeruzalem  
I skierowałem umysł swój ku temu,  
by zastanawiać się i badać,  
ile mądrości jest we wszystkim,

<sup>43</sup> Fragment przemówienia w Europejskim Centrum Badań Atomowych, Genewa, 15 czerwca 1982 r.

<sup>44</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 844.

co dzieje się pod niebem.  
To przykre zajęcie dał Bóg  
synom ludzkim, by się nim trudził. (Koh 1, 12–13).

Tak jak zwiadowcy wysłani przez Jozuego do ziemi Kaanan (Lb 13, 2.16–17), aby spenetrować nieznany obszar, tak Kohelet wyrusza poza granice tego, co oswojone i przemyślane. Przyjmuje pozycję zewnętrznego obserwatora i bada (*túr*), przywołując w retrospekcji zdarzenia, które widział „pod słońcem”.

Człowiek współczesny, wzorując się na Kohelecie, na jego postawie, która wyraża się w jego intelektualnej i duchowej relacji do widzialnego świata, powinien kierować się odwagą w poznawaniu tego, co nieznane, powinien czerpać nadzieję i siłę z przeświadczenia, że Bóg stworzył go jako „badacza”, oraz bronić depozytu tej prawdy. W pragnieniu poznania człowiek łączy się z rodzajem ludzkim, by w nim ostatecznie odkryć wartość siebie jako jednostki. „Dzięki rozumowi dana jest wszystkim – zarówno wierzącym, jak i niewierzącym – możliwość «czerpania z głębokiej wody poznania»” (por. Prz 20, 5)<sup>45</sup>, dlatego współczesnemu człowiekowi nie wolno rezygnować z tego powołania, ponieważ właśnie w nim realizuje się w pełni – jako istota rozumna i duchowa, z poszanowaniem tajemnicy. Każdy bowiem, bez względu na czasoprzestrzenne usytuowanie, ma swoje miejsce w historii i topografii świata, ma prawo do pielęgnowania w sobie „żywej pamięci o niezwyklej doświadczeniu religijnym, jakie Izrael przeżył na Synaju”<sup>46</sup>, o spotkaniu Jahwe z rodzajem ludzkim, aby przez to stać się wrażliwym na to, co Bóg złożył w nim jako „indywiduum”. Istota ludzka rozpoznaje siebie w kontekście dziejów<sup>47</sup>, które rozważa, aby zbliżyć się do pełniejszego samookreślenia i aby podjąć istnienie w zgodzie z *emet*<sup>48</sup>, które zostało w niej zaszczerpione. Należy bowiem pamiętać, iż centrum naszej historyczności Papież odkrywa przed nami nie tylko w Atenach, w kulturze klasycznej Grecji, ale właśnie w Palestynie, w Izraelu, gdzie na

<sup>45</sup> Tamże, s. 840.

<sup>46</sup> A. Świderkówna, *Synaj, czyli spotkanie z Bogiem*, „Tygodnik Powszechny”, 2000, nr 9.

<sup>47</sup> Por. Jan Paweł II, *Fides...*, s. 842.

<sup>48</sup> Jan Paweł II pisał: „W szerokim znaczeniu można powiedzieć, że cały stworzony kosmos jest poddany czasowi, ma zatem swoje dzieje. Mają swoje dzieje w sposób szczególny istoty ożywione. Niemniej o żadnej z tych istot [...] nie możemy powiedzieć, że mają charakter historyczny, tak jak możemy powiedzieć o człowieku [...]. Historyczność człowieka wyraża się we właściwej mu zdolności obiektywizacji dziejów. Człowiek [...] ma zdolność refleksji nad własną historią [...]. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.

„zawsze udało się otworzyć rozumowi drogę do tajemnicy”<sup>49</sup>, gdzie metody myślenia zsynchronizowane z wiarą i działaniem stały się podstawą monistycznej koncepcji człowieka i biblijnej antropologii najpełniej przekazanej w „księgach mądrościowych”. Lew Szestow pisał, że myślenie starotestamentalne:

„[...] nie jest poszukiwaniem przedwiecznej zasady bytu, niezmiennej struktury tego, co istnieje, nie jest refleksją (*Besinnung*) ani też umiejętnością rozróżniania między dobrem a złem [...]. Filozofia religijna jest rodzajem się w nieskończonych mękach **przezwyjęciem** – przez porzucenie wiedzy, przez wiarę – **falszywego strachu przed niczym nie ograniczoną wolą Stwórcy**, strachu zaszczerpionego przez kusiciela naszemu praojcu i przekazanego nam wszystkim. Inaczej mówiąc, jest ona wielką i ostateczną walką o pierwotną wolność i ukryte w wolności boskie *valde bonum* [...]. Rozum, powtórzę, oczernił w naszych oczach wiarę: «rozpoznał» w niej nieprawne roszczenie człowieka do podporządkowania prawdy swoim pragnieniom i odebrał nam drogocenny dar nieba, wielkie prawo uczestniczenia w twórczym fiat, rozplaszczając i wtłaczając nasze myślenie w płaszczyznę skamieniałego *est*”<sup>50</sup>.

### Deus absconditus i człowiek słuchający

Jan Paweł II zwraca uwagę także na trud „zmagania się z ograniczeniami rozumu”<sup>51</sup>, na doświadczenie znużenia<sup>52</sup>. Człowiek, który trudzi się pod

<sup>49</sup> Anna Świderkówna, rozważając znaczenie słowa *emet*, mówiła, że w naszej kulturze „oznacza ono możliwie wierny obraz rzeczywistości. Symbolem tej prawdy, zresztą już w świecie greckim, jest światło ukazujące rzeczy w całej ich złożoności. Natomiast hebrajskie słowo *emet*, tłumaczone jako «prawda», bliższe jest niezawodności. To coś, na czym można się oprzeć z całym zaufaniem. Dlatego symbolem hebrajskiej «prawdy» jest skała. Dla nas opowiadanie «prawdziwe» oznacza drobiazgową i wierną faktom relację. W Biblii zaś opowiadanie «prawdziwe» to takie, na którym można się spokojnie oprzeć w budowaniu własnego życia”. A. Świderkówna, *Fantastyka teologiczna*, „Nowa Fantastyka”, 2002, nr 6.

<sup>50</sup> L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. i oprac. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 86–87.

<sup>51</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 843.

<sup>52</sup> Jan Paweł II odsyła do fragmentu Księgi Przysłów, w którym święty autor, w sekwencji retorycznych pytań, wyraża ból poznania i mówi o rozterkach towarzyszących odkrywaniu Bożych zamysłów:

Jestem najgłupszy z ludzi,  
nie mam ludzkiego rozsądku.  
Nie nabyłem mądrości, bym Świętego posiadał.



słońcem, nie doświadcza Boga Obecnego i Żywego. Konkretna historia ludzkiego znoju toczy się bez spotkań, dialogu i epifanii. *Ha-`elohîm*<sup>53</sup> w sposób nieuchwytny i niewidoczny decyduje o kształcie ludzkiej egzystencji, wybierając według swej woli czasy (*`et*), które wypełniają istnienie nieoczekiwaną treścią. Hebrajczyk cierpi bez obecności Boga Żywego i bliskiego, cierpi, ponieważ musi oswajać nieustannie zdarzenia obce, nieznane, nierozpoznane w modlitwie, tak jak nierozpoznane są zamiary Jahwe. Człowiek staje się na scenie ziemi postacią tym bardziej tragiczną, ponieważ na początku, wraz z tchnieniem życia, otrzymał poczucie i przeczucie *‘olam*.

Heroiczne próby, aby pojąć zamysły Boga, okazują się daremne, jednak „[...] pragnienie poznania jest tak wielkie i rozbudza takie energie, że ludzkie serce, choć natrafia na nieprzekraczalną granicę, tęskni za nieskończonym bogactwem ukrytym poza nią, przeczuwa bowiem, że w nim zawarta jest wyczerpująca odpowiedź na każde dotąd nie rozstrzygnięte pytanie”<sup>54</sup>. Człowiek jest skazany na niepewność chwili obecnej. *Ha-`elohîm* nie czyni nic nowego, realizuje te same formy egzystencji, szuka (*bqš*) tego, co ma zaistnieć, i przywraca to, co przeminęło (*ha-`elohîm je baqēš `et niredaf*). Bóg w pojęciu biblijnych mędrców ma naturę paradoksalną i niezgłębianą – jest bliski, ponieważ obecny w każdym wydarzeniu, i jednocześnie ukryty, niedostępny ludzkim systemom poznawczym. Prorok Ozeasz wkłada w usta Jahwe wymowne słowa:

Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu  
i Efraima już więcej nie zniszczę,  
albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem;  
pośrodku ciebie jestem Ja – Święty,  
i nie przychodzę, żeby zatracać (Oz 12, 9).

Święty zamieszkuje pośrodku izraelskiego ludu, nie niszczy, nie odpycha człowieka, ale dąży do jego uświęcenia. Izajasz nazwie Boga „Świętym Izraela”

Kto wstąpił do nieba i zstąpił?  
Kto zebrał wiatr w swoje dłonie?  
Kto wody zawinał w płaszcz?  
Kto krańce ziemi utwierdził?  
Jakie jest Jego imię? A syna?  
Czy ci [może] wiadomo? (Prz 30, 2–4)

<sup>53</sup> Bóg ludzkości, wchodzący w relację nie tylko z Izraelem, lecz całym rodzajem ludzkim; zdystansowany, chłodny i powściągliwy, a zarazem konkretny. Kohelet używa tego określenia 32 razy.

<sup>54</sup> Jan Paweł II, Audycja generalna, 19 czerwca 1991 r.

(Iz 1, 4), imieniem zbudowanym na antytezie. Formuła łączy w sobie immanencję i transcendencję, bliskość i odrębność, skrytość i aktywną partycypację w istnieniu ludzi. Pan Izraela jest Bogiem, który daje się poznać w świecie widzialnym przez „księgę natury”: „Bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę” (Mdr 13, 5)<sup>55</sup>. Stary Testament kosmiczny ład ujmuje w kategoriach personalnych. Stwarzać w tradycji biblijnej znaczy „oddzielać”, porządkować, odróżniać. Według Księgi Rodzaju, Bóg, stwarzając świat i rodzaj ludzki, objawił w sposób radykalny swoją naturę, której człowiek nie jest w stanie totalnie wyjaśnić, ale może jej w sposób twórczy doświadczać, ponieważ „zastanawiając się nad swoją kondycją, odkrył, że potrafi zrozumieć samego siebie tylko jako **«byt w relacji»**: w relacji z sobą, z narodem, ze światem i z Bogiem”<sup>56</sup>. Ta ostatnia relacja wymaga uwagi w dialogu, wrażliwości w spotkaniu, świadomości transcendencji *ha-`elohim* i petyzmu co do Jego immanencji w codziennym rytmie zdarzeń. Mówi o tym Kohelet, kiedy swoje gwałtowne i surowe nakazy kieruje do człowieka, który dopiero co zmierza do bramy, który lada chwila przekroczy święte granice:

Zważaj na krok swój, gdy idziesz do domu Bożego.  
Zbliżyć się, aby słuchać,  
jest rzeczą lepszą niż ofiara głupców,  
bo ci nie mają rozumu, dlatego źle postępują.

Nie bądź pochopny w słowach,  
a serce twe niechaj nie będzie zbyt skore,  
by wypowiedzieć słowo przed obliczem Boga,  
bo Bóg jest w niebie,  
a ty na ziemi!  
Przeto niech słów twoich będzie niewiele.  
Bo z wielu zajęć przychodzą sny,  
a mowa głupia z wielości słów.  
Jeżeliś złożył ślub jakiś Bogu,  
nie zwlekaj z jego spełnieniem,  
bo w głupcach nie ma On upodobania.  
To, coś ślubował, wypełnij!  
Lepiej, że nie ślubujesz wcale,  
niż żebyś ślubował, a ślubu nie spełnił (Koh 4, 17; 5, 1–4).

<sup>55</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 841.

<sup>56</sup> Tamże, s. 843.

Kohelet wzywa do przyjęcia głębokiej, świadomej postawy religijnej, która ocala osobistą godność człowieka. Przede wszystkim radzi, aby człowiek przychodzący do świątyni „zważał na swoje kroki” (Koh 4, 17) ze względu na świętość, która wymaga uwagi i zaangażowania pełni człowieczeństwa (*kōl*). Bóg jest Bogiem milczącym i wszystkowiedzącym. W tym milczeniu nie należy dopatrywać się przekleństwa. Jego ukryta obecność wzywa człowieka autentycznych form kultu, przestrzega przed fałszem i obłudą. Kohelet wzywa do odrzucenia kłamliwych obrzędów religijnych (Koh 4, 17), krytykuje gadatliwość na modlitwie, napomina, aby modlitwa była dyskretna i powściągliwa (Koh 5, 1), oraz piętnuje śluby składane pochopnie i nierozważnie (Koh 5, 3–5). Bo z „wielu zajęć przychodzą sny, a marność z nadmiaru słów” (Koh 5, 6)<sup>57</sup>.

Na wezwania i cuda Jahwe psalmiści odpowiadali pieśniami pełnymi chwały i podziwu. Bóg ukryty oczekuje relacji cichej, pokornej, być może trudniejszej i bardziej wymagającej. Biblijni mędrcy, zwłaszcza Kohelet, podkreślają, że najważniejsze jest słuchanie. Człowiek słuchający Boga to człowiek mądry, roztropny, z umysłem w gotowości, by usłyszeć Jego głos (*qôl*). Bo „Bóg jest w niebie a ty na ziemi”, Bóg zawsze ponad i zawsze inny. Stworzenie (dzieło Boże) jest skończone i zamknięte w przeróżnych granicach, z których najważniejsze są granice poznawcze. W wyobraźni hebrajskiej od upragnionego Jahwe oddziela firmament, metaliczne sklepienie nieba (*raqia*), jednak przyjęcie postawy słuchacza ocala człowieka przed wiecznym zamknięciem w ramach doświadczalnej rzeczywistości, otwiera umysł i sprawia, że jednostka dostępuje objawienia, jest obecna wobec obecności Boga. Człowiek, który nie potrafi słuchać, staje się obojętny wobec prawdy. Ojciec Święty źródło tej poważnej choroby duchowej upatruje w pysze: „Przyczyna obojętności na prawdę tkwi bowiem w głębi ludzkiego serca. Nie można znaleźć prawdy, jeśli się jej nie miłuje. Nie można poznać prawdy, jeśli się nie chce jej poznać”<sup>58</sup>. Dlatego Papież przytacza zachętę Ben Syracha:

Szczęśliwy mąż, który się troszczy o mądrość  
i który rozumnie się zastanawia,  
który rozważa drogi jej w swym sercu  
i zastanawia się nad jej tajnikami.  
Wyjdź za nią jak tropiciel  
i na drogach jej przygotuj zasadzkę!

<sup>57</sup> Słowo *hālôm*, „sen”, podobny sens jak „marność” lub „pogoń za wiatrem”.

<sup>58</sup> Audjencja generalna, 24 sierpnia 1983 r.

Kto zaglądać będzie przez jej okna,  
kto **słuchać** przy jej drzwiach;  
kto zamieszka blisko jej domu  
i wbije kołek w jej ściany;  
kto postawi blisko niej swój namiot  
i zajmie miejsce w siedzibie szczęścia,  
umieści swe dzieci pod jej dachem  
i pod jej gałęziami będzie przebywał,  
tego zasłoni ona przed żarem  
a on odpoczywać będzie w jej chwale. (Syr 14, 20–27)

Poetycki obraz Ben Syracha komunikuje za pomocą metafory pewien proces właściwy każdemu człowiekowi. Rozważanie, rozumne zastanawianie budzi pragnienie prawdy i mądrości, które porusza wolę tak, że człowiek chce „wyjść za nią jak tropiciel”. Tropiciel poszukuje w sposób dynamiczny, za wszelką cenę, ze wzmożoną czujnością, ale najpierw radzi się swojego rozumu, rozważa ewentualną pogoń w spoczynku, wartościuje cel, co budzi w nim pragnienie, tęsknotę za wyczerpującą wiedzą o tym, czego pożąda, „rozbudza w nim energie”<sup>59</sup> i skłania do aktywności, do pogoni. To nie przypadek, że Mądrość przemawia do ludzi w najbardziej ruchliwych miejscach miasta:

Mądrość woła **na ulicach**,  
**na placach** głos swój podnosi;  
nawołuje **na drogach zgiełkliwych**,  
w **bramach miejskich** przemawia:  
„Dokąd naiwni mają kochać naiwność?  
Szydercy pragnąć szyderstwa?  
a niemądrzy pogardzać poznaniem”? (Prz 1, 20–22)

Upersonifikowana Mądrość z Księgi Przysłów zdecydowanie różni się od wizerunku Mądrości w *Iconologii* C. Ripy. Nie jest statyczna, zastygła w pozie, nie można jej zamknąć w obrazie, ponieważ zawiązuje z ludźmi dynamiczne i aktywne relacje, „strzeże” (Prz 2, 11), „wybawia” (Prz 2, 12), „ratuje” (Prz 2, 16) i „chroni przed głupotą” (Koh 7, 12)<sup>60</sup>. Wychodzi do człowieka, inicjuje spotkania w realiach codziennego życia, próbuje napominać i uświadamiać

<sup>59</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 842.

<sup>60</sup> Jan Paweł II, mówiąc o „sytuacji głupca”, odnosi się właśnie do biblijnego znaczenia głupoty: „Głupiec łudzi się, że posiada rozległą wiedzę, ale w rzeczywistości nie potrafi skupić uwagi na sprawach istotnych. Nie pozwala mu to zaprowadzić ładu we własnym umyśle (por.

ludzi, którzy migrują, dlatego obiera strategiczne punkty w przestrzeni miasta, „podaje rękę, udziela rad” (por. Prz 1, 24), czyli otwiera się na mieszkańców z całym swoim bogactwem, „cenniejszym od klejnotów, srebra i złota” (por. Prz 3, 13–14). Każdy, kto okaże się wrażliwy na jej wartość, kto zechce ją posiąść całym swym sercem, „choćby biegł, nie potknie się” (Prz 4, 12).

**„Zrozumiawszy, że niezniszczalne góruje nad wszystkim”<sup>61</sup>**

Słowo *hebel*<sup>62</sup> pozostaje w konotacji semantycznej ze słowem *rûah*, oznaczającym wiatr, tchnienie i oddech życia. To, co ulotne, jest zmienne, nietrwałe i daremne. Refreniczne *hebel* rozciąga się na istnienie pojedynczej jednostki i pokoleń. Znaczenie tego słowa ma charakter opisowy, narracyjny. Dopiero konkretne przypadki egzystencjalne układają się w przesłanie o powszechnym przeznaczeniu, jakim jest ulotność. „Wszystko jest marnością” (*hakhol hebel*) dotyczy kolejnych rzeczy, sytuacji i uśiloowań: [także] to jest marnością (*[qam] zeh habel*).

*Hebel* to bożki, które są „podmuchem wiatru” (Pwt 32, 31), obcy bogowie, od których lud Izraela oczekuje pomocy (Jr 2, 5.10.11). Wiatrem okaże się pomoc oczekiwana przez Izraelitów (Iz 30, 7).

Słowa Psalmu 39 podkreślają natomiast, że człowiek jest jak „tchnienie, które się niepokoi”, niepokoi się marnością i ulotnością, ponieważ jego bogactwo kryje się w *rûah* pochodzącym od Stwórcy. Człowiek zadaje pytania, szuka, myśli, wchodzi i angażuje się w rozmaite procesy poznawcze – sercem i umysłem, ponieważ „jest w nim coś świętego”<sup>63</sup>. *Rûah* nie przemija, uwrażliwia na Transcendencję, także teraz, w XXI wieku.

Hebrajskie tchnienie, wiatr, oddech życia odpowiada temu, co Jan Paweł II, jeszcze jako Karol Wojtyła, nazwał tym, „co nieredukowalne w człowieku”, dlatego będąc Papieżem, tak mocno i wytrwale podkreślał, że to, co ulotne, nie jest w stanie utwierdzać go w godności i strukturach sensu:

---

Prz 1, 7) ani przyjąć właściwej postawy wobec samego siebie i najbliższego otoczenia”. Jan Paweł II, *Fides...*, s. 842.

<sup>61</sup> Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, Kraków 1997, s. 140.

<sup>62</sup> Słowo *hebel* pojawia się w Księdze Koheleta 38 razy, w całym Starym Testamencie 70 razy.

<sup>63</sup> S. Weil, *Osoba i świętość* [w:] S. Weil, *Pisma londyńskie i ostatnie listy*, przeł. M. i J. Plecińscy, Poznań 1994.

„Nietrudno jest odkryć, nawet nie wykraczając poza sferę psychologii i doświadczenia, że degradacja sfery przyjemności i miłości jest proporcjonalna do pustki, jaką pozostawiają w człowieku złudne i powierzchowne radości, których szuka on w tym, co Św. Paweł nazywa «uczynkami ciała» [...]. Do tych fałszywych radości można dodać te, których człowiek szuka w posiadaniu i nieumiarkowanym używaniu bogactw, w luksusie, w dążeniu do władzy, a więc w tej pasji i nieomal fascynacji dobrami ziemskimi, która łatwo może się przerodzić w zaślepienie umysłu”<sup>64</sup>.

Aby rozum nie został zaślepiiony, potrzeba uwagi, czujności i partycypacji wiary. Wiary natomiast nie można posiadać, nie można jej po prostu mieć. Aby to pojąć, konieczna jest Biblia, bo w niej są historie i narracje, które powinny nam uświadamiać, że zawierzenie, ufność i pokładanie nadziei w Bogu, czyli to wszystko, co rozumiemy przez pojęcie „wiara” – jest procesem, a każdy świadomy proces, który istota ludzka podejmuje, zachodzi przy udziale rozumu i wiedzy już zdobytej. „Znaczy to, że człowiek dzięki światłu rozumu, potrafi rozeznaczyć swoją drogę, ale może ją przemierzyć szybko, uniknąć przeszkód i dotrzeć do celu, jeśli szczerym sercem uznaje, że jego poszukiwanie jest wpisane w horyzont wiary”<sup>65</sup>.

### **Bibliografia**

#### *Bibliografia podmiotowa:*

- Cztery poematy biblijne. Kohelet. Hiob. Lamentacje Jeremiasza. Pieśń nad Pieśniami, wstęp i przeł. R. Brandstaetter, Warszawa 1972.
- Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II, t. I, II, Kraków 1996.
- Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków 2005.
- Karol Wojtyła (Jan Paweł II), *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.
- Kohelet wraz z komentarzem Meam loez*, przeł. S. Pecaric, Kraków 2007.
- Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu. W przekładzie z języków oryginalnych. [Biblia Tysiąclecia], oprac. zespół polskich biblistów z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. V, Poznań 2002.

---

<sup>64</sup> Jan Paweł II, Audycja generalna, 19 czerwca 1991 r.

<sup>65</sup> Jan Paweł II, *Fides...*, s. 841.

*Bibliografia przedmiotowa:*

- E. Auerbach, *Blizna Odyseusza* [w:] E. Auerbach, *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, przeł. i wstępem opatrzył Z. Żabicki, t. 1, Warszawa 1968.
- A. Geschè, *Człowiek*, przeł. A. Kuryś, Poznań 2005.
- R. Gordis, *Koheleth – the man and his world. A Study of Ecclesiastes*, New York 1968.
- T. Halik, *Co nie jest chwilowe, jest nietrwałe*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 2004.
- W.J. Harrington, *Klucz do Biblii*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 2002.
- M. Heidegger, *List o „humanizmie”* [w:] *Znaki drogi*, przeł. J. Tischner, Warszawa 2005.
- A.J. Heschel, *Bóg szukający człowieka*, przeł. A. Gorzowski, Kraków 2007.
- A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, przeł. A. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2002.
- R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1987.
- T. Jelonek, *Kohelet i Syrach. Dwaj mędrcy Izraela*, Kraków 1992.
- N. Lohfink, *Kohelet*, Würzburg 1980.
- G. Ravasi, *Kohelet. Najbardziej oryginalna i „skandaliczna” księga Starego Testamentu*, przeł. J. Skrzypnik, Kraków 2003.
- G. Ravasi, *Opowieści nieba. Historia, idee, postacie Starego Testamentu*, przeł. K. Stopa, Kraków 2009.
- P. Ricoeur, *Drogi rozpoznania*, przeł. J. Margański, Kraków 2004.
- R.B.Y. Scott, *Proverbs-Ecclesiastes*, Garden City–New York 1965.
- A. Świderkówna, *Bóg Trójjedyny w życiu człowieka*, Kraków 1994.
- A. Świderkówna, *Nie tylko o Biblii*, Warszawa 2005.
- A. Świderkówna, *Rozmowy o Biblii*, Warszawa 1995.
- J. Tischner, *O człowieku*, wybór i oprac. A. Bobko, Wrocław 2003.
- J. Tischner, *Wiara ze słuchania. Kazania starosądeckie*, oprac. W. Bonowicz, Kraków 2009.
- T. Węclawski, *Powiedzcie prawdę*, Kraków 2003.
- B. Welte, *Czym jest wiara?*, przeł. W. Patyna, Warszawa 2000.
- H.W. Wolff, *Anthropology of the Old Testament*, Philadelphia 1974.